

OS RITUAIS SÃO SEMPRE CONTEMPORÂNEOS:  
uma epistemologia do implícito

*RITUALS ARE ALWAYS CONTEMPORARY:  
epistemology implicit*

*LES RITUELS SONT TOUJOURS D'ACTUALITÉ:  
une épistémologie implicite*

Vania Baldi

Professor Auxiliar Convidado na Universidade de Aveiro - Portugal  
Investigador de pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra pela Fundação  
da Ciência e da Tecnologia - Portugal  
E-mails: vbaldi@ua.pt – vaniabaldi@hotmail.com

**Resumo**

Significativo é pensar a dimensão ritual como uma condição subterrânea e permanente das nossas actividades humanas e sociais, pensar no ritual como um nível da experiência individual e grupal sempre próximo e disponível a revelar-se, de forma mais ou menos directa, como constitutivo das nossas experiências. Até os nossos impulsos linguísticos e expressivos, os nossos jogos ou os nossos protestos precisam dum meio *histórico* e *natural* (o ritual da linguagem e da comunicação) que permita um desemboco e uma convergência para um *ethos* da reciprocidade. Cada forma de vida fica em dívida com a sensibilidade ritual implícita no próprio seio, por isso mesmo é importante valorizar e pensar o ritual como algo que não remete ao arcaico, mas sempre à qualidade da nossa vida.

Palavra chaves: pensamento ritual, repetição, *schismogenesis*, participação e auto-reflexividade, *mimesis*.

**Abstract**

Meaningful is to think the ritual dimension as an underground and permanent condition of our human and social activities, as a level of the individual and group experience always ready to reveal itself, in a more or less direct or indirect way, as a constituent of our lives. Even our linguistic and expressive impulses, our games and struggles need an historic and natural mean (which is the ritual itself) allowing the discharge and convergence for and ethos of reciprocity. Each form of life is indebted to the ritual sensibility implicit in its activity, so it is important to value and think the ritual as something that is the archaic, but always to contemporary.

Keywords: ritual thinking, repetition, *schismogenesis*, participation in live, self-reflexivity, *mimesis*.

## Resumè

C'est significatif considerare la dimension rituelle comme une condition souterraines et continue par notre activités humaines et sociales, pense le rituel comme un niveau d'expérience des individus et des groupes toujours près de se exprimer, plus ou moins directement, en tant que constitutive de notre expérience. Même nos pulsions expressive, nos jeux ou nos luttes et protestations besoin dès moyens historique et naturel (le rituel de la langue et de la communication) pour permettre une convergence et conduire à une éthique de la réciprocité. Chaque forme de vie existe pour sa sensibilité rituel implicites, par conséquent, est important de valoriser et de penser le rituel comme quelque chose qui se réfère pas à l'archaïque, mais toujours à l'actualité.

Mots-clés: Pense rituel, répétition, *schismogenesis*, participation, auto-réflexivité, *mimesis*

## Introdução

Ao rito atribui-se geralmente um carácter de formalidade, de convencionalidade, de estereotipia e rigidez, como se fosse algo de marginal, insignificante e irrazoável. Na acentuação destas características reside uma ampla e histórica tendência a pensar a ritualidade numa forma prejudicial. Pode-se afirmar que esta cultura anti-ritualista remonta à modernidade Ocidental: nesta tendência se pressupõe uma hierarquia de valores entre as experiências que remetem à espiritualidade e aquelas que remetem à corporeidade, entre a dimensão interior e subjectiva e aquela exterior e visível, entre a vida e a forma, a intenção e o operar. Como se esta perspectiva remetesse o rito, então, numa dimensão de algo supérfluo, idolátrico, patológico, maníaco, desesperado, de ausência de profundidade e de substancia.

“Pensamento mítico”, “pensamento pré-lógico”, “pensamento simbólico”... são algumas das expressões que geralmente se utilizaram para definir a actividade intelectual dos membros das sociedades primárias, em oposição ao pensamento racional, lógico e discursivo das culturas históricas. Estas definições, congruentes com uma “violência epistémica” de herança colonial, são portanto ainda condicionantes na maneira de pensar o ritual. Tal forma de ignorância, académica e vulgar, justifica indirectamente um desprezo e uma falta de interesse para os princípios éticos e políticos implícitos nos laços sociais.

Um dos objectivos e dos desafios deste artigo é então aquele de valorizar e de demonstrar, através de uns exemplos teóricos e empíricos transversais, a questão

paradigmática da ritualidade enquanto representativa duma “inesgotável diferença epistemológica do mundo” (Santos, 2006; Santos e Meneses 2009).

A experiência ritual pode ser interpretada como uma mentalidade, uma forma de pensar e de se comportar que ultrapassa a distinção entre tradição e inovação, entre sociedade primária e sociedade histórica, entre primitivismo e civilização. Mesmo as sociedades contemporâneas nos oferecem exemplos duma dissolvença das velhas contraposições: assistimos ao surgimento de comportamentos ditos tribais nas metrópoles e, de outro lado, ao profundo impacto da racionalidade tecnológica e económica nos contextos históricos e geográficos menos desenvolvidos.

Os novos sincretismos globais são sempre mais um espelho das interferências e das interações (lúdicas ou conflituais, simbólicas ou materiais) entre as múltiplas diferenças éticas, políticas e culturais que perpassam as sociedades actuais. Ao mesmo tempo estes sincretismos representam algumas novas matrizes para novas possíveis mudanças culturais. Mesmo os diversos antagonismos e as variadas lutas acerca de interesses, projectos e divisões hierárquicas que “organizam” as realidades sociais, enquanto coexistir em qualquer lugar do mundo, não se podem mais ignorar entre si, mas precisam de momentos e contextos de ritualidade para se poder representar e confrontar.

Ainda mais significativo é pensar a dimensão ritual como uma condição subterrânea e permanente das nossas actividades humanas e sociais, como um nível da experiência individual e grupal sempre próximo e disponível a revelar-se, de forma mais ou menos directa, como constitutivo implícito das nossas experiências. Até os nossos impulsos linguísticos e expressivos, os nossos jogos ou os nossos protestos precisam dum meio *histórico e natural* (dum intermédio ritual) que permita um desemboco e uma convergência para um “*ethos* da reciprocidade” (Gehlen, 1984).

### ***Pensar o ritual***

Porém, é importante considerar como alguns estudos clássicos tentaram de apreciar e individuar o significado essencial da experiência ritual: esta foi pensada como reactualização dum mito originário (Mircea Eliade), como forma de manter os laços

sociais (Emile Durkheime), por exercitar controle político (Alfred Reginald Radcliffe-Brown), como maneira de conservar a tradição (Mary Douglas), como tentativa de governar a ansiedade e o medo originários (Bronislaw Malinowski), como prática de legitimação das distinções sociais (Raymond Firth), como praxe para resolver conflitos e tensões imanentes aos grupos de pertença (Max Gluckman), como produção das formas simbólicas (Susanne Langer), como hábito de elaboração dos paradigmas cognitivos e de acção (Pierre Bourdieu), assim como de interacção quotidiana (Erving Goffman).

*Last but not least*, uma outra maneira de pensar a experiência ritual é aquela de coliga-la a um horizonte espaço-temporal liminar: quando, por exemplo, a dimensão cultural e aquela física se cruzam e se sobrepõem, determinando *momentos de passagens*: o nascimento, a doença, a sexualidade, a morte representam momentos de forte intensidade ritual (Arnold Van Gennep).

No panorama dos estudos sobre o rito existiram (e continuam existindo), então, maneiras de o pensar como associado ao mito ou desvinculado dele, como funcional à formação dum agregado social ou à manutenção duma visão do mundo, como estratégia pela inclusão de elementos novos e imprevistos ou pela degradação e rejeição de dados indesejados, enfim como representativo duma lógica de *acção presa no movimento dialéctico* entre *modus operandi* e *opus operatum*.

Muitas das investigações sobre a natureza do rito endereçam, excepto a última indicada, a uma explicação funcional: rito enquanto processo grupal de formação, construção e conservação duma identidade cultural. Estas explicações são de certa forma verdadeiras, todavia, realçando a prevalência atribuída às intenções específicas acabam por desvalorizar a *filosofia implícita do rito* enquanto transmissão opaca e circular dos gestos e dos comportamentos que acontecem e contagiam-se além duma utilidade imediata, prevista e planeada. Não pode existir ritual sem uma forma objectivável, mas esta combinação visível entre disposições intersubjectivas e intra-subjectivas remonta a uma epistemologia prática e aberta ao seu próprio processo.

Provavelmente, o desafio para um pensamento sobre o rito é aquele de o pensar como um sentir: como um agir que é também um pensar, mas um agir e um pensar particulares. O sentido do rito pode ir além do seu significado funcional, a sua essência

pode ser pensada em primeiro lugar na interrupção dos interesses dirigidos ao conseguimento duma finalidade particular (Perniola, 2001).

O fim do rito pode ser ele mesmo, enquanto movimento *experimental* que leva consigo participação reflexiva, como exercício que *constrói espaço e faz tempo*, de acordo com uma sensibilidade que espontaneamente toma cuidado do circunstante e do desconhecido e que acaba para traçar práticas sociais morfogênicas dum sentido colectivo.

Um autor como Ludwig Wittgenstein, no seu livro *Notas sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, definiu o ser humano como “animal cerimonial”, um ser que comparticipa práticas culturais sem conhecimento específico das funções originárias dessas práticas, enquanto as considera autónomas em relação às crenças, às explicações e aos mitos (Wittgenstein, 1975).

Os gestos e os comportamentos repetidos e institucionalizados que Wittgenstein analisa são entendidos como *estranhos* e *opacos*, as acções não são tão óbvias e conhecidas como parecem à primeira vista. O “animal cerimonial” é um ser que aprendeu a construir e transformar em *habitat* um espaço-ambiente alheio através duma praxe compartilhada que, indo além dos interesses subjectivos, permite vivenciá-lo e significá-lo enquanto “lugar comum”.

Neste lugar se produz e pratica uma semântica onde se avaliam não as intenções, mas os actos visíveis e tangíveis relacionados. O corpo social afecta e fica afectado, num movimento circular e autoregulativo, pela densidade do *ritmo* e das *orientações* das interacções dos corpos individuais envolvidos.

Enfim, apesar de a prática ritual ser caracterizada também por uma tendência à repetição, é preciso não se esquecer que estas práticas não decorrem fora da história e que, portanto, são fundamentalmente sócio-genéticas. Quem analisa os rituais nunca pode reduzi-los a um fetiche da identidade sempre igual a si mesma, deve ter cuidado a não elaborar perspectivas teóricas estáticas que não correspondem aos processos vitais e históricos dos seres humanos.

Cada forma de vida fica a dever à sensibilidade ritual a sua possibilidade de existir, por isso mesmo é importante valorizar e pensar o ritual como algo que não remete ao arcaico, mas sempre à sua tradução no contemporâneo. Neste sentido os rituais são sempre contemporâneos e nunca deixam de sê-los: como refere o Walter

Benjamin no seu ensaio sobre “o brinquedo e o jogo”, a raiz mais profunda dos nossos hábitos remonta às experiências de repetição simuladoras que caracterizam as nossas primeiras relações significativas com o mundo.

Uma vez adultos, recalcamos esta sensibilidade com a qual aprendemos a ser humanos e a dar sentido às coisas que nos rodeiam, mesmo por isso é importante realçar os contextos e as práticas que viabilizam a consciência desta sensibilidade, que é também um saber e um pensar,, ou seja uma epistemologia encarnada, implícita.

### **Ritos em transito, trânsitos rituais**

Um importante desafio para as ciências humanas e sociais ocidentais é aquele, portanto, de considerar o rito como um processo de transformação e não como algo fixo, estável e passivo. As representações rituais precisam de ser analisadas por meio de categorias cognitivas que não desvitalizem estes fenómenos. As representações rituais deveriam ser referidas através de representações discursivas capazes de detectar e valorizar o carácter heurístico e transformador das heteromórficas dinâmicas rituais.

As performances culturais não são simples esquemas que reflectem uma cultura espaço-temporal e as suas mudanças, mas também se podem tornar, elas mesmas, agentes activos das mudanças referidas. Elas representam, ao mesmo tempo, uma maneira possível de as culturas poderem olhar para si próprias enquanto produtoras da própria adaptação ao mundo e também de alteração, neste mundo, deste mundo (Comaroff, 1993; Turner, 1986).

É importante remarcar que nas sociedades contemporâneas as experiências rituais chamam a atenção, se revelam presentes e activas também nos lugares menos institucionais. Além do âmbito religioso, folclórico ou jurisdicional, onde tradicionalmente foram colocados, individuados e investigados pelos estudos escolásticos, os rituais se podem encontrar, reconhecer e estudar hoje em sítios bem diferentes. Neste sentido pode-se destacar uma qualidade transversal a todos os ritos: a experiência de *autopresença* que uma qualquer comunidade de indivíduos faz quando se reconhece, sempre num determinado espaço e tempo, em práticas comuns.

O rito se presta a uma leitura heterogénea apesar que se destaque pelo seu estilo bem disciplinado. Muitas práticas sociais e culturais hoje mostram exemplos que se

podem enquadrar nesta sensibilidade cerimonial. Nos últimos anos, de facto, o interesse pela dimensão experiencial do ritual foi sendo cada vez mais posto ao lado de muitas actividades sociais e culturais. No desporto, no consumo, nas conferências, nos *datings*, nos *meetings* (incluindo os digitais), nas *chats on line*, nas eleições e nas retóricas políticas, nos trabalhos dos laboratórios, escritórios, bolsas valores, campos e villages turísticos...

O ritual, na verdade, está sempre a operar no quotidiano através dos códigos mais invisíveis e das atitudes aparentemente mais espontâneas. Na vida social há sempre uma moldura cerimonial (grande ou pequena, formal ou informal) que torna inteligíveis e cadenciados os contextos. Os almoços de negócios, os estilos de acolhimentos nas diferentes instituições, as maneiras de organizar um espaço privado ou de preparar um acontecimento público, a maneira de se comportar dos jogadores à volta de uma mesa de *roulette* invés que num campo desportivo, os espectáculos, os concertos, os bailes e até o *shopping* respondem a códigos estruturados e, geralmente, confirmados pelas acções de todos os actores participantes. Mesmo as lutas revolucionárias, como as performances artísticas, tem muitas vezes um modelo organizacional inspirador que fica por detrás delas.

Todavia, é preciso fazer uma distinção entre algo que é ritualista e algo que é ritual; a primeira noção remete aos comportamentos habituais (aqueles que se repetem todos os dias iguais), a segunda nos endereça à repetição/reprodução de uma série de atitudes compartilhadas, num espaço e num tempo, cujo o sentido originário se perdeu, mas que na mesma demonstra manter um valor eficaz pelo grupo. Valor que não tem nada a ver, como já salientado, com aquele económico-utilitarista, ou com um projecto específico, mas com aquele eminentemente social e antropológico de “coexistir” (Nancy, 1983).

Aparentemente não há nenhuma racionalidade nos comportamentos rituais, não está presente nenhum princípio calculador que os organize, apenas uma constatação que são assim desde há muito tempo e que cada variação se inscreve num processo de mudança bem reconhecível. Algumas pesquisas etnográficas sobre as claques de futebol testemunharam as similaridades semânticas e estilísticas entre as diferentes claques nos slogans, nas representações e nas músicas executadas antes, durante e depois dos jogos. Elas, através destes slogans já conhecidos, previsíveis e simétricos, se contrapõem e se

provocam ritualmente. Estas representações especulares, nas quais os protagonistas muitas vezes demonstram nem ter interesse em ver o jogo, comprovam a necessidade comum e constante dum comportamento grupal identificável (Dal Lago, 1999).

Ritualização, de facto, quer dizer repetição de alguns comportamentos, independentemente do conhecimento da “origem” desta codificação cultural. Mas os ritos perdem intensidade social e antropológica, se transformam em cliché ritualistas quando se tornarem apenas mediáticos, quando são representados como acontecimentos espectaculares que pretendem desvincular-se duma participação envolvente.

O rito dever-se-ia pensar invés como ligado a uma maneira, “intermédia” e “mediadora”, de criação e reprodução (não sempre imediatamente consciente) duma significação social.

Nesse sentido o filósofo Jacques Rancière desafia uma noção de ritual bem diferente duma concepção ideológica da *performance*, porque esta concepção pensaria as representações como paradigmáticas de rituais que dividem entre protagonistas activos e espectadores passivos, uma vez que a sensibilidade ritual, ao contrário, não pondera distinções hierárquicas entre quem faz parte, activamente ou passivamente, de um mesmo acontecimento ritual. A dimensão antropológica e filosófica remetida pelo ritual “é antes essa terceira coisa de quem nenhum deles é proprietário” (Rancière, 2010).

### **Rituais transgressivos e compensatórios**

Nos eventos rituais, portanto, entre *performers* e espectadores, há reversibilidade de perspectivas, há um circuito de trocas e traduções necessárias. Mesmo nos rituais que visam para uma aparente ruptura dos equilíbrios comunitários, destaca-se uma lógica de intercâmbio constante entre as funções sociais envolvidas que permite manter e elaborar as idiosincrasias latentes na própria cultura.

Rituais com uma forte intensidade emocional e psicológica, e com um importante papel de compensação das tensões sociais, são invés aqueles que vão na direcção das *transgressões fictícias* aos equilíbrios oficiais.

Para analisar um ritual nativo – o “Naven”, dos Iatmul da Nova Guiné – o antropólogo Gregory Bateson relacionou-o aos diversos aspectos da vida do grupo, de



tal modo que, a partir de um item muito preciso do comportamento, toda uma rede de factos e representações foi-se formando na própria exposição. Neste trabalho, publicado originalmente em 1936, Bateson apresenta uma descrição desse comportamento cerimonial, no qual os homens se vestem como mulheres e as mulheres como homens, procurando relacioná-lo não apenas com a estrutura e o funcionamento pragmático da cultura do povo, mas também com o seu *ethos*.

Nesta investigação sobre o rito Naven, Bateson torna saliente a noção de *schismogenesis* (*creation of division*). Para o antropólogo a *schismogenesis* é o resultado duma tendência das sociedades a se desestruturar e dividir por causa de interacções conflituais cumulativas entra os grupos e os indivíduos. Quando há uma conflitualidade latente no seio dum grupo, ou entre os grupos de uma sociedade, se podem engendrar dinâmicas agressivas que podem chegar até a autodestruição. Bateson, no específico, fala de “*schismogenesis* complementar” e de “*schismogenesis* simétrica”: a primeira caracteriza as relações de dominação e submissão (o que implicam uma espiral de conflitualidade crescente); a segunda pertence às relações entre entidades sociais cuja força e o poder tendem a se manter iguais.

Por Bateson, portanto, a *schismogenesis* é aquela tendência de acumulo de tensões conflituais e de engendrar divisões sociais sempre mais perigosas. O rito torna-se assim um instrumento eficaz para a suspensão da tensão conflitual, como no caso do Naven onde se invertem os papéis sexuais permitindo a libertação de energias psicológicas e sociais reprimidas.

Um aspecto importante da experiência ritual é representado pelo facto de ser ao mesmo tempo manutenção da ordem e transgressão da mesma; em outras palavras, a ordem se reproduz através da sua própria transgressão. A *ambivalência* é a dimensão natural e histórica que mais desafia e estrutura a experiência ritual.

Existirão experiências contemporâneas que podem ser detectadas como maneiras rituais de encarar e compensar os constrangimentos da vida, sem por isso querer mudar a ordem geral da sociedade? Será a prática ritual ainda presente na actualidade? Aqui não interessa mencionar os ritos mais típicos e relevantes de tomada de posse, de luto, de casamento, de separação (Sangree, 1982) ou de coroação, que sempre existem no mundo inteiro e com peculiaridades diferentes. O que importa é sublinhar o paralelismo

e a persistência das práticas rituais até nas sociedades que se querem pensar anti-ritualistas.

Alguns exemplos desta maneira de despejar as tensões agressivas ou os desejos transgressivos acumulados são sempre presentes nas festas tradicionais e populares que em qualquer parte do mundo periodicamente se exibem. Que tenham uma vertente folclórica, sagrada, profana ou secular, o que é relevante é sublinhar a vontade de suspender o tempo ordinário e vivenciar formas compensatórias de sociabilidade.

Claro que as festas e os rituais podem estar também ao serviço da imposição de uma disciplina emotiva e cognitiva e que, portanto, possam ser afectados pelos dispositivos de poder. Mas a coisa mais significativa é que se não existissem seria necessário inventá-los.

Numa perspectiva mais folclórica, mas com raízes localmente significativas pelas comunidades, podemos mencionar festas como aquelas de batalhas de tomates, laranjas, de baldes de água: de *Tomatina* na Espanha, em Bunõl, do *Carnevale d'Ivrea* em Itália, ou o *Water Festival* de Songkran na Tailândia. Festas que sempre envolveram (e continuam envolvendo) milhares de pessoas numa euforia controlada.

Numa perspectiva mais ligada aos nossos tempos podemos ao invés mencionar algumas festas e alguns acontecimentos, sempre periodicamente repetidos, com um grande impacto emocional e corporal. A noção de Bateson sobre a *schismogenesis* se torna nestes casos pertinente. Milhares de pessoas reúnem-se para uma semana no festival do "Burning Man" no Black Rock Desert do Nevada, aonde se cria todos os anos como fosse um palco a cidade fictícia Black Rock City, outras milhares se reúnem no "Glastonbury Festival" na Inglaterra ou no "Boom Festival" de Elvas em Portugal. São todos acontecimentos que levam consigo uma dimensão comunitária onde os equilíbrios convencionais quotidianos e ordinários abalam, onde os estados alterados de consciência são bem requeridos e presentes, mas sempre no meio dum contexto espaço temporal delimitado e reconhecido.

A função compensatória, nestes últimos casos, fica aparentemente ocultada pela incrível relevância adquirida pela extra-ordinariedade dos comportamentos.

Muitos autores têm definido estas expressões culturais como símbolos duma época neo-tribal, ou como prevalência adquirida duma nova dimensão estética nas nossas sociedades ocidentais (Mafessoli). Mas o que é mais importante é reparar como

os rituais são sempre imanentes e contemporâneos, sejam eles exclusivamente lúdicos ou muitos austeros, eles na mesma empenham com interesse quem estar envolvido neles, sendo de certeza sempre comprometedores.

### **Quando o estado de exceção desvenda algo de permanente**

Além duma fenomenologia das práticas rituais com papéis transgressivos, mas que na realidade são compensatórios, é preciso retomar a filosofia implícita da prática ritual, que nos remete mais directamente com o seu duplo e ambivalente carácter autotélico e sócio-genético.

Em algumas condições históricas e sociais particulares acontece que nos é oferecida a oportunidade de nos deparar com aquela aptidão antropológica que se traduz na sua vertente ritual, a qual sustenta muitos dos nossos hábitos. Nestas condições fazemos experiência de algo que é “trans-histórico”, ou seja, somos reconduzidos à matriz antropológica que permite dar forma às práticas sociais e culturais.

As situações presentes nas metrópoles globais caracterizadas pela precariedade social e laboral, pela insegurança económica e jurídica e pelos rápidos e violentos processos de reconfiguração social remetem involuntariamente à raiz ritual dos nossos comportamentos, assinalando e expressando uma sobreposição entre uma invariante bio-antropológica e uma variável sociopolítica (Agamben, 2002).

Assistimos, de facto, a um duplo e ambivalente movimento histórico: ao surgimento de condições sociais próximas ao “estado de natureza” nas metrópoles do Norte-Global contrapõem-se, no Sul-Global, as organizações de movimentos sociais que lutam pela dignidade e pela emancipação social. Em algumas das nossas experiências contingentes vivenciamos a justaposição entre o “ontico” e o “ontológico”, entre o actual e o sempre presente, entre as potencialidades sócio-antropológicas e a suas efectuações materiais (Virno, 2005).

Resumindo: quando é que esta experiência de regresso ao *implícito subjacente* às nossas práticas culturais aparece com mais evidência? Quando uma “forma de vida” entra num estado de crise, quando uma originária condição de precariedade volta a ser determinante, quando não temos respostas do mesmo nível das perguntas, quando as crenças, as opiniões consolidadas e os *endoxa* não convencem mais, em breve quando é preciso voltar a uma *regularidade* antropológica para reinventar e substituir *regras*

institucionalizadas que já não prestam mais (Wittgenstein, 1999; Santos, 2006; Virno, 2005).

A palavra crise vem do grego *krínō*, que remete ao significado de separar, julgar e decidir. Pois, as crises, quando abrem brechas afectivas e cognitivas relevantes, permitem entrever e desafiar perspectivas imprevistas (retomando o Leonard Cohen, poderíamos afirmar: “*there are cracks everywhere, this is the way the light comes in*”). Nesses momentos se torna possível uma reorganização simbólica e material das sensibilidades e da sociabilidade, e nessas circunstâncias os aspectos sociais e antropológicos envolvidos pela dimensão ritual podem jogar um papel importante.

A inteligência do rito deveria ser detectada na capacidade imaginativa e também adaptativa que os seres humanos experimentam enquanto criam e configuram formas imprevistas e originais de vida associada. O ritual pode ser interpretado como um processo que permite ao grupo tomar consciência das próprias faculdades sócio-genéticas, e que portanto consegue engendrar novas organizações e instituições.

De certa forma os ritos são instituições em fase embrionária, mas são instituições que surgem indirectamente, sem projectos específicos, cujos resultados se descobrem no devir das acções repetidas colectivamente, através de práticas rituais de grupo que se aperfeiçoam e esclarecem nas próprias potencialidades e funções só depois do grupo se ter deparado com as consequências destas mesma práticas. O rito desperta “categorias antropológicas não conscientes” (*Nichtbewusste kulturanthropologische Kategorien*) que permitem estas passagens emancipadoras (Gehlen).

Cada aperfeiçoamento cultural, assim como cada tradição cultural, precisa de algumas circunstâncias sociais para se concretizar, circunstâncias relacionadas com as experiências de estabilidade e continuidade que a vertente antropológica do rito permite garantir. Com a sua linguagem estilizada o grupo consegue tornar perduráveis as relações. As relações estilizadas desenvolvem o papel de tornar socialmente eficaz e esquecido o “fictício” da praxe ritual.

A linguagem mais específica desta praxe, aquela que é condição para o conseguimento indirecto deste resultado estabelecido e organizativo, é, na sua raiz antropogenética, aquela mimética. A prática ritual patenteia uma componente antropológica fundamental do ser humano, que é aquela de ele poder existir e evoluir apenas através modelos de relações significativas. Tomar conta desta componente

significa poder valorizar no profundo as relações entre seres humanos e ambientes circunjacentes. Resgatar estas matrizes implícitas nas relações abre perspectivas para reflexões e práticas sociais, filosóficas e antropológicas de grande impacto ético e pedagógico.

Acontece, então, que quando uma forma de vida bem regulamentada entra numa situação crítica, se cria um vazio “gramatical” (normativo) na sua gestão, e neste caso as condutas de vida regressam a ser organizadas à volta de uma originária vertente “empírica”, onde as relações e as actividades humanas mais comuns, que são aquelas que permitem elaborar e individuar inovações e transformações, voltam a ser densas de sentido e protagonistas (Wittgenstein, 1999).

No meio destas práticas se podem encaixar também aquelas rituais. Pois é no rito que se aprende, numa forma elementar, a olhar para si através dum olhar e um imitar os outros. O ensaio do Walter Benjamin sobre a “faculdade mimética” e o papel desempenhado pelas “semelhanças” engendradas por contactos e relações de proximidade, são um exemplo desta função de consciencialização exercida através a aprendizagem imitadora entendida como um *to live through*.

Na passagem entre uma enfraquecida “forma de vida” e o advir duma outra nova possível, neste “estado de excepção” sem indicações claras de destino, se volta a um *renovado* ponto de partida onde se experimentam outra vez, e se recontactam com mais força, aquelas fundamentais categorias antropológicas não conscientes que os ritos despertam e esclarecem.

O *homen effingens*, o ser que figura e representa através a sua capacidade mimética, exprime toda a própria potencialidade antropológica criadora juntando-se com os outros, enquanto os outros membros do grupo transmitem com a própria presença e participação uma implícita e imanente vontade de co-pertencer e compartilhar, levando-os a uma indirecta auto-consciência da própria objectiva unidade como grupo.

### **Considerações finais**

A dimensão ritual, se avaliada então como prática constante de socialização e como processo indispensável pela vitalidade da sociabilidade, permite tornar-se um instrumento de participação e uma categoria de conhecimento sensível pelas formas e

pelas mediações que a caracterizam. O ritual fica assim um instrumento heurístico fundamental por cada pesquisa filosófica, sociológica e antropológica sobre a dimensão ética e política das experiências sociais (pesquisas e práticas disciplinares que sempre mais se sobrepõem através aquela epistemologia que Boaventura de Sousa Santos denominou de “ecologia dos saberes”).

Retomando um autor tão atento às dinâmicas antropológicas subjacentes às mais variadas experiências culturais, como foi o Walter Benjamin, se pode afirmar que por detrás de cada contexto social e relacional informal se consegue descobrir um aspecto ritual, como um sinal antigo de decoro cerimonial que sempre resiste.

A questão sobre qual ser o eixo ético a transmitir e infundir neste exercício de aprendizagem à participação e à co-pertença é um outro problema; o que é que aqui é importante salientar é que estes exercícios e estes movimentos sejam reconhecidos como aspectos essenciais à nossa qualidade de vida, que se compreendam ao mesmo tempo como cognitivos, emotivos e criativos, que sejam prestigiados e valorizados enquanto conjuntamente individuais e sociais, antigos e contemporâneos, epistemológicos e políticos, ou seja, sempre disponíveis pela nossa emancipação cultural e social.

### Referências Bibliográficas

Agamben Giorgio, *L'aperto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002

Amselle J. L, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

Appadurai Arjun, *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota, 1996.

Balandier Georges, *Sens et puissance. Le dynamiques sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

Balandier Georges, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.

Bateson, Gregory, *Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1936.

Benjamin Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.

Comaroff J., Comaroff J., (Org), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

Dal Lago Alessandro, *I nostri riti quotidiani*, Genova Costa&Nolan, 1994.

Gehlen Arnold, *Moral e Hipermoral*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

Geertz Clifford, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

La Cecla, Franco, *Il Malinteso. Antropologia dell'incontro*, Roma-Bari, La Terza, 1997.

Mafessoli Michel, *Le Temps des tribus*, Paris, Le Livre de Poche, 1991.

Mafessoli Michel, *La Contemplation du monde*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

Nancy, Jean Luc, *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1983.

Perniola Mario, *Pensando o Ritual. Sexualidade, Morte, Mundo*, São Paulo, Studio Nobel, 2000.

Rancière Jacques, *O espectador emancipado*, Lisboa, Orfeu Negro, 2010

Sangree, Walter H, *Spirit Possession Cults in Irigwe (Nigeria): An Indigenous Response to Severe Separation Depression*, in O. A. Erinsho e N. W. Bell (org), *Mental Health in Africa*, Ibadan University Press, 1982.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

Santos, Boaventura de Sousa, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.

Turner Victor, *The Forest of Symbols. Aspect of Ndembu Ritual*, Ithaca, Corbell University Press, 1967.

Turner Victor, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.

Turner Victor, *The Anthropology of Performance*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1986.

Virno Paolo, *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humanas*, Madri: Traficantes de Sueños, 2005.

Wittgenstein Ludwig, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano, Adelphi, 1979.

Wittgenstein Ludwig, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso commune*, Torino, Einaudi, 1999.

Recebido para publicação em setembro de 2010

Aprovado para publicação em outubro de 2010